

ного бытия и мышления. Образование, по его замыслу, должно явиться лабораторией испытывающегося и сомневающегося исследования, которое творится в духе религиозного и сердечного созерцания.

Таким образом, отметим, что история педагогики многолика и учит нас тому, что образование – длительный творческий процесс. И в условиях современных противоречий основным постулатом должно быть выявление скрытых способностей человека, стремление к гармонизации в нем разума и веры, иначе «сквозь человеческие черты явно проглядывает волчья морда, когда человек глядит на нас острыми злыми глазами хищной птицы, когда мы воочию видим искаженный нечеловеческим сладострастием лик сатира с масляными щеками и смеющимися глазами, заставляющими подозревать о существовании хвоста» [3, с. 270]. Как отмечал П. Д. Юркевич «Священное не должно делаться обыкновенным. Мысли о Боге должны лежать в глубине души, а не на поверхности ее, как сведения, которые ежеминутно должны быть применяемы к потребностям жизни. Сообщаются такие мысли словом кратким, характерным, сосредоточенным. Мгновенно такое слово исторгает душу ученика из этого чувственного мира, но также скоро дитя возвращается в этот мир, чтобы приучиться выносить его тяжести и исполнять в нем свои обязанности» [5, с. 220–221].

Библиографический список:

1. Гессен С. И. Педагогические сочинения. Саранск : Красный Октябрь. 2001. 564 с.
2. Ильин И. А. Одинокий художник: Статьи, речи, лекции / сост., предисл., примеч. В. И. Белова. М. : Искусство. 1993. 348 с.
3. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни : Русские философы (конец XIX – середина XX века) : Антология. Вып. 2 / сост. С. Б. Неволин, Л. Г. Филонова. М. : Изд-во «Кн. палата». 1994. 424 с.
4. Шелер М. Феноменология и теория познания: Избранные произведения. М. : Издательство «Гнозис». 1994. С. 195–259.
5. Юркевич П. Д. Чтения о воспитании. М. : Н. Чепелевский, 1865. 272 с.

Скутин А. С.

СУЩНОСТЬ В СИНТЕТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ Д. В. ПИВОВАРОВА И СУЩНОСТНАЯ РЕФЛЕКСИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ

Аннотация. В статье определяются обозначенные Д. В. Пивоваровым пределы синтетической теории идеального. Сопоставляются понятия «логико-синтетическое целое» Д. В. Пивоварова и «неотделимость факта и сущности» Э. Гуссерля. Показывается, что полагаемое в синтезе противоречивого и непримиримого целое неметрического пространства бытия рефлексии (сущность) обнаруживается через сущностное усмотрение (Wesenserschauung). Континуум сущностей устанавливается в качестве не менее необходимой, чем факт предметности познания, что делает возможным отделение приставших к понятию «эйдос» (идея, «вид», сущность) мистификаций и создает платформу для дескрипции предметности переживаний «чистого сознания». Ее раскрытие происходит в актах феноменологической рефлексии, вплоть до коллективного определения функций сознания в «Жизненном мире», которые актуализируются и проясняются в интенционально-интерсубъективной коммуникативности.

Ключевые слова: синтетическая теория идеального, факт и сущность, сущностное усмотрение, чистые переживания сознания, феноменологическая редукция, интенционально-интерсубъективная коммуникативность.

Авторский мотив исследования исходит из желания усмотреть уникальные моменты в творчестве Эдмунда Гуссерля и Даниила Валентиновича Пивоварова, которые объединяли их в решении проблемы сущностной континуальности. Значимым в преемственности философской ответственности и взглядов Даниила Валентиновича является осмысление установленных им пределов синтетической теории идеального, в которой состоялось и выразилось его личное соучастие в отношениях с «sapientia universalis» (лат. универсальная мудрость). Не менее значимым оказалось и сплоченное с ней (с фр. «sagesse» – мудрость) «ratio» Э. Гуссерля, с хранимой ею врожденной бесконечной идеей «Я» и истинного человечества. Феноменологическая традиция представляет собой «действительно универсальное и действительно радикальное самопознание духа в форме универсально ответственной науки, развивающейся в новом модусе научности, где находят себе место все мыслимые вопросы – о бытии, о нормах, о так называемой экзистенции» [4, с. 115]. Обращение к ней обнаруживает плодотворный фундамент для дальнейшего прояснения вопросов, которые отмечены Даниилом Валентиновичем в качестве предельных и касаются опорных моментов разработанной им теории идеального.

Исследуемое в синтетической концепции диалектическое движение самопознания вбирает в себя три момента жизненного цикла «идеального»: идею-в-себе, идею-для-иного (иноебытие) и идею-в-себе-и-для-себя

как операционно-мыслительное «устранение-и-сохранение». Цикличность самопознания является предоснованием, объяснительной причиной всякого бытия и поддерживающего его взаимодействия (как минимум двух сосуществующих агентов-качеств А и В). Согласно Гегелю, «идеальность» (Idee) применяется для «обозначения неметрической формы пространственного бытия рефлексии» [9, с. 37], производимой «на уровне сущности и преимущественно выступающей как сущность какого-либо отдельного качества» [9, с. 37]. Даниил Валентинович заключает, что «рефлексия (сущность) – свойство целого, она тотальна и не концентрируется в определенном месте или части целого» [9, с. 37], а происходящее в неметрическом пространстве такого целого взаимодействие «невидимо и описывается, прежде всего, как количественные изменения на уровне сущности» [9, с. 36]. По мысли автора синтетической теории идеального, сложнейшей проблемой по-прежнему остается неопределенность формы неметрического бытия сущностей. Ее решение, на наш взгляд, имеет ключевое значение в понимании усматриваемой нами связи между синтетической и феноменологической методологическими традициями и является необходимым условием для перехода к собственно феноменологическому переосмыслению пределов синтетической теории идеального, а также способствует лучшему осознанию нетривиальности синтетической целостности идеального и вопроса о его генезисе. Вторая проблема связана с рефлексией как процессом взаимного отражения субъекта и объекта, который осуществляется на уровне сущностей в отношениях признанности*, положенности** и представленности***. Результатом гегелевской рефлексии является открытие амбивалентной природы идеального (сущностного). Идеальность (идеальный процесс) «одной стороной оборачивается свободой, освобождением самобытия от состояния положенности, свободой одиночества, а с другой стороны – отчуждением, утерей «своего» в отталкиваемом «своем ином»» [9, с. 41–42]. Свобода одиночества и отчуждения становятся реальностью, «когда цикл рефлексии завершится творением нового качества и прежнее качество А повторяет свою метричность» [9, с. 42]. Квинтэссенцией безусловности достигаемых на уровне сущностей свободы одиночества и отчуждения постулируются антиномические пределы эйдетического познания, замыкаемого в себе или на материальном инобытии. К проблемному полю также относится неразрешенность вопроса о внезапном для внешнего наблюдателя, но с неизбежностью последующего по завершению цикла рефлексии «превращения А в новое качество С». В том числе трудности, связанные с определением истинности репрезентации эталонным объектом «единства сущности и явления сверхчувственной предметной области», с методологической и логической правильностью обращения с ним (пути к истине), с проблемами фальсифицируемости признаваемых субъектом границ экстраполяции или результатов его оперирования с репрезентантом на иную пространственно-временную реальность [9, с. 88].

Предварительное прояснение проблемы неопределенности формы неметрического бытия сущностей является необходимым условием для сущностного переосмысления проблемы обнаруженной Гегелем антиномической бесконечности эйдетического познания. Разъяснение второй проблемы, разрешаемой через признанный в феноменологии генезис эйдетического познания, приблизит к интенционально-феноменологическому пониманию сущностной континуальности. Описание сущностной континуальности в первом приближении является азбукой, введением к сущностному описанию. Дескрипция сущностей последует за обозначением роли феноменологической редукции в решении вопроса антиномической поляризации и, наряду с усмотрением сущностей сознания, окажется одной из компонент двуединого процесса исследования структур чистого сознания.

Сущностный уровень бытия рефлексии в феноменологической традиции, наравне с пространственно-временным бытием или с переживаниями чистого сознания, является одной из возможных предметностей, на которые может быть направлен познавательный акт [1, с. 75–77; 10, с. 173–178]. Факт и сущность рассматриваются в качестве субъектов возможных истинных предикаций, каждый из которых имеет «свой собственный, существующий до всякого предикативного мышления, способ вступать в представляющий, созерцающий, «постигающий» его взгляд» [1, с. 35]. Сущность в отличие от факта представляется в качестве данности созерцания особого вида, а именно «сущностного созерцания» (Wesensschau, Wesenserschauung), которое заявляет о себе в понимании каждым из нас того, что фактическое многообразие всегда постигается индивидуально и «случайно». Условность и относительность оказываются неотделимыми (Untrennbarkeit) сущностными предикациями всего пространственно-временного бытия.

Сущность не выражение, значение, смысл, но связующая обозначенных категорий, предметность нового, всеобщего вида – «сознание всеобщности», всеобщего как «мира» особых предметов: выражение вообще, значение вообще, смысл вообще. Но «не во всех своих высказываниях эйдетическое познание обладает в качестве «предметов о которых» сущностями» [1, с. 38]. Как правило, происходит смешение неограниченной всеобщности законов материальной природы и сущностной всеобщности. Например, в геометрии нами выносятся суждение о прямых и углах вообще, обладающих характером «безусловной» всеобщности, но не являющихся эйдосом (чистой сущностью) «прямое», «угол». Кроме того, велика вероятность наложения специфик сущностной всеобщности и сущностной необходимости, утрата или смешение определенностей, соответствующих каждой из них в сфере эйдетического познания. Следует всегда различать аподиктическое сознание необходимости (сознание суждения), «в каком некое положение дел сознается как обособление

эйдетической всеобщности» [1, с. 40], и сам тезис (суждение) как «аподиктическое следствие всеобщего, с которым он сопрягается» [1, с. 40]. Несмотря на то, что «истины относительно чистых сущностей не содержат ни малейших утверждений касательно фактов, а следовательно из них одних невозможно извлечь даже и самой незначительной истины, относящейся к фактам» [1, с. 37], всякая эйдетическая истина, заключенная в чистых сущностях, обязана давать законы, связывающие все многообразие предметности фактов.

Сознанием всеобщего пронизаны все наши воспоминания, воображение и даже галлюцинации, то есть оно не требует когда-либо воплощенной в действительности наличности, «ни в коей мере не имплицитно предполагает полагание какого-либо индивидуального существования» [1, с. 37]. Несомненно, что наряду с индивидуальным, или эмпирическим созерцанием, данностью которого всегда является единичный предмет, сущностное созерцание, усматривающее из самого первоисточника чистые сущности, уже вплетено в деятельность и познание каждого человека независимо от его воли и сознания. «На деле все люди видят – и, то есть видят всегда – «идеи», «сущности», они оперируют ими в мышлении, высказывают сущностные суждения (включая сущности всеобщего вида) – и только лишь из-за своих теоретико-познавательных «позиций» отрицают их» [1, с. 76]. Все формальные и материальные науки о фактах «обладают существенными теоретическими фундаментами в эйдетике соответствующих онтологий» [1, с. 46], наук о сущностях.

Вместе с тем, невозможность извлечения на уровне сущностей даже самой незначительной истины о фактах объясняется спецификой их связей в предметном целом их самоосуществления. В числе фундаментальных связей «мира» сущностей различается две разновидности «сознания всеобщего»: материальных сущностных наличностей, как «подлинных» (eigentlichen) сущностей, и заполняемых ими «пустых» или формально-организующих (Verfassung), простых сущностных форм, которые в своей всеобщности подходят ко всем возможным сущностям и «подчиняют себе все, даже и наивысшие материальные всеобщности, предписывая им – через посредство принадлежащих к ней формальных истин – закон» [1, с. 49]. Наряду с этим, принципиально понимание включенности всякой сущности в иерархию сущностей, «в последний ряд генерального и специфического» [1, с. 54]. Предполагается, что «эйдетически единичное имплицитно включает всю совокупность стоящих над ним всеобщностей, каковые со своей стороны постепенно «заключаются друг в друга», нечто высшее всякий раз в чем-либо низшем» [1, с. 55]. Эйдетические видовые отношения (отношения эйдетического рода и вида) являются «эйдетическим обособлением среди отношений «части» и «целого», мыслятся как особый случай понимания их смысла как «содержащего» и «содержимого»» [1, с. 55]. Целью генерализации и специализации является достижение конечной дифференциации в области родовидовых сущностей. Они принципиально отличны от формализации, как обобщения содержательного в чисто логически формальное, и от деформализации, как обретения содержательности чем-либо логически формальным. В отличие от формальной всеобщности чисто логического здесь происходит непосредственное стояние в связи с конкретно-сущностными отношениями: сущность «горькое» подчинено высшему роду «чувственное качество» (генерализация), тогда как все гомогенные и гетерогенные сущности подчинены категориальной рубрике сущность-вообще (формализация). Сопряженные с родовыми отношениями генерализация и специализация всегда связаны с индивидуализированием определенных чистых форм, которые остаются лишь низшими различиями, а формально-логические категории, взятые в контексте родовидовых отношений сущностей, сами выступают в качестве эйдетических единичностей, обладающих своим наивысшим родом – «формально-онтологическая категория вообще».

Потенциально представленная дескрипция сущностного континуума, на котором, вероятно, осуществляется гегелевская рефлексия, позволяет по-иному прочесть, де-мистифицировать и прояснить ряд устанавливаемых в синтетической теории идеального закономерностей. В частности, общеизвестный у Гегеля и достигаемый в «духе» синтез противопоставляемых идеального и материального планов бытия, который потенциально способен к бесконечному примирению антиномий эйдетического познания и решать проблемы истинности материальной экстраполяции идеального. При этом по-прежнему существенной остается вероятность продолжить судить о примиряющем синтезирующем начале с одной из позиций, обнаруженных на уровне сущностной поляризации: свободы одиночества или отчуждения. Рядом автором, отдавшим Гегелю должно отношение, подчеркивается, что имеющиеся у него представления о жизни «сознания» так и остались «мышлением о мышлении» [8, с. 110]. К перечню подобного толка аргументов допустимо отнести и сделанное Э. Гуссерлем в «Философия как строгая наука» указание на отсутствие в диалектическом методе Гегеля «критики разума, только и делающей вообще возможной философскую научность» [7, с. 132]. Что с неизбежностью, по мнению феноменолога, привело к искаженному пониманию представленных Гегелем идей метафизической философии истории, претендующей на абсолютное значение и постулирующей относительность истины всякой философии для своего времени. С чем была предопределена утрата рядом поколений веры в абсолютную философию вообще. Хотя и очевидно, что диалектическая логика во многом подчинена де-мистифицированному в феноменологии сущностному континууму, но все же не тождественной ему. Поскольку эйдетическое познание феноменолога неразрывно сопряжено с «духом», взятом в значении бытия «чистого сознания», и особом, выражаемом в методико-методологической работе, отношении к нему. Именно с систематическим опытом научного изучения «совокупного деяния субъективности» [10,

с. 252] связывается произошедшая в интенциональной феноменологии «тотальная переориентация задачи познания» [4, с. 115]. Благодаря направленности на различение примордиально-психического в мире и вне его [2, с. 39–40] феноменология «выходит за рамки всех исторических фактичностей, всех исторических окружающих миров, народов, времен, сообществ» [5, с. 243].

Путь к пониманию произошедшей переориентации познания, к выходу в бесконечное эйдетического поля феноменологического анализа, лежит через «прихожую» (Н. В. Мотрошилова) метода. Работе в поле предшествует пропедевтическое применение метода трансцендентально-феноменологического *Erohe*, а его непосредственное возделывание связывается с системно-методической работой. Не имея возможности детально проработать все аспекты методико-методологической работы, остановимся лишь на тех из них, которые помогут отличить феноменологию от других эйдетических наук и подчеркнуть искомую нами специфику сущностного поля феноменологического познания. Значение радикального *Erohe* заключается в воздержании от суждений в отношении математического и чистого эйдетического познания, на наш взгляд, не способного в отрыве от «чистого сознания» разрешить проблемы антиномической бесконечности. С ее преодолением связана особая роль *Erohe* второго порядка, благодаря которому осуществляется принципиальное для феноменолога воздержание от эйдетического на уровне трансцендентально-психологической установки и становится возможной работа с сущностями трансцендентально-феноменологического порядка [2, с. 180–187]. Вместе с этим, для такого выключения характерно изменение и переоценка как бы предначертанных знаков, а также включение переоцененного, проиндексированного в тему феноменологического исследования [10, с. 301]. К положениям, значимым для нас со стороны методической работы, относится то, что трансцендентальная феноменология является конкретной-эйдетической наукой, объем которой составляют «сущности переживания», то есть в основе лежит не абстрактно-, а конкретно-сущностное [1, с. 218]. Она «принадлежит к совершенно иному фундаментальному классу эйдетических наук, нежели науки математические» [1, с. 224]. Гуссерлем подчеркивается необходимость отличия идеации, как основанного на простой абстракции процесса образования понятий, от схватывания сущностей, отдельных созерцаний, дескрипция которых, помимо выполнения функции наделения отчетливыми и только им присущими значениями, допускает формирование сохраняющих некоторый «шлейф» неопределенности «текучих» понятий [10, с. 295, 299, 311]. В дескриптивном сущностном учении о переживаниях исключено «дедуктивное теоретизирование», а подтверждение любых предположений происходит благодаря действительному созерцанию сущностных взаимосвязей в имманентной «абсолютному сознанию» сфере чистых переживаний.

В феноменологии, как и в синтетической теории идеального, особое место отводится рефлексии. Все феноменологические процедуры вращаются исключительно в актах-феноменах рефлексии, которые «суть в действительности сфера чистых и, при соблюдении известных условий, совершенных данностей. Это в любое время достижимое, ибо непосредственное, усмотрение сущности» [10, с. 305]. Под это понятие «подпадают все модусы имманентного постижения сущности и все модусы имманентного опыта» [1, с. 234], обращение к «рефлектируемой сущностной интуиции» происходит всякий раз при «повороте взгляда от чего-либо сознаваемого к осознанию этого нечто» [10, с. 305]. Как правило, ее дескрипция предполагает выстраивание своего рода «цепочки» взаимосвязанных рефлексий. Задачей рефлексии является преобразование неотрефлектированных переживаний к отрефлектированным. Она всегда является устанавливаемой благодаря перемене установки модификацией сознания и объемлет все возможные модусы постижения сущности. В контексте искомого синтетического примирения, принципиально значимой является устанавливаемая благодаря рефлексии чистая возможность «повернуть «сущностный» взгляд в сторону Я, которое в неотрефлектированной данности переживаний сознания может быть скрыто, отнесено на задний план» [10, с. 305], с открываемой при этом субъективно-ориентированной и объективно-ориентированной наполненностью переживания. Поскольку любой акт переживания как бы «проистекает из Я», постольку Я «актуально живет» в акте, чтобы не происходило в сознании и с сознанием, это я, и никто иной, осуществляю эти акты – «я актуально наличествующий здесь и при этом» [1, с. 250; 10, с. 306]. Феноменолог всякий раз исходит из некой с очевидностью (*Evidenz*) непротиворечащей самой себе полноты примордиальной субъективности, сознание которой обладает способностью придавать необратимому, бесконечному, безостановочному потоку переживаний целостную интегральную форму. Результатом практики феноменологической рефлексии является основанное на радикальной (аподиктической) автономии мировоззренческое «обращение» субъективности, «полная перемена всей жизненной установки с обретением совершенно нового образа жизни» [4, с. 203].

Благодаря рефлексии, ее последующим методологическим и методическим модификациям, радикальному *Erohe*, «воздержанности от суждений», беспредпосылочности, прояснению, актуализации и «включению» легитимируется переход к искомой нами интенционально-феноменологической интерпретации сущностной континуальности. Интенциональность понимается как свойство переживания быть «сознанием чего-либо». Это свойство трехчленно, может быть связанным с *ego*, *cogito* (акт переживания) или *cogitatum* (предмет-смысл переживания) в их синтезированном или автономном выражении. Сознание всегда есть «сознание о» дающих или конституирующих различные предметности структурах сознания, либо о составляющих специфику разумного начала в самом широком смысле ноэтических моментах сознания, предполагающих

единство чувственного (сенсуальное геле, *formlose Stoffe*) и рационального (интенциональное морфе, *stofflose Formen*) в потоке переживаний, либо о полюсе «чисто Я». Только в связи с хотя бы одним из полюсов трехчленной интенциональности возможно усмотрение того, как другие многочисленные элементы потока переживаний способствуют выполнению «интенциональной функции» сознания. В частности, сенситивно-чувственное само по себе остается бесформенным, оторванным от первичного акта придания смысла, от встраивающего его в интенциональное переживание нозматического момента сознания. В тоже время «смыслодающие слои как бы становятся носителями того, что прибавляет к переживанию «одушевляющее понимание», тоже способствующее выполнению «интенциональных функций»» [10, с. 312]. Просвечиваемая здесь функциональность коренится в самой сущности нозтических моментов сознания. Благодаря центральной для всей феноменологии точки зрения – функции, «создается своеобразное предначертанное «синтетическое единство» и своего рода «телеология», объединяющая и скрепляющая бесконечное многообразие переживаний» [1, с. 273–274].

Изложенные замечания существенно обогащают проводимые Даниилом Валентиновичем параллели между общезначимыми для феноменологии и синтетической теории идеальными категориями. Интенциональность определяется им как соотношенность «своего иного» с внешним инобытием. Она является «органом» целеполагания. Интенциональность делает возможным самосознание, осознание самого себя. Последнее суть «соотношенность положенного (страдающего) самобытия с самим собой как автономным качеством» [9, с. 41]. Благодаря признанию интенциональности и редукции в качестве необходимых условий самосознания производится указание на наличие сущностной соотношенности между ними. С одной стороны, усмотрение интенциональности сознания указывает на успешность редукции, определяемой в качестве «виртуального очищения самобытия от представителей в нем внешнего мира» [9, с. 41]. С другой стороны, будучи органом целеполагания, интенциональность должна реактуализироваться в различных модификациях метода феноменологической редукции.

Исследование плодотворной для современной философии и науки почвы синтетического единства сознания, предвещающей ее методологической и сопровождающей ее методической работы, вплоть до возможности усмотрения в потоке чистых переживаний «сущностей второго порядка» [10, с. 340], на наш взгляд, может возыметь решающее значение в переосмыслении неразрешенных в синтетической теории идеального вопросов. Помимо прояснения проблемы неопределенности формы неметрической континуальности сущностей, прояснения статуса и содержания феноменологической рефлексии, а также специфической модели сознания определенные преимущества в решении ряда задач может дать обращение к рубрике «Жизненного мира» (*Lebenswelt*), историчности и интерсубъективности. В частности, при осмыслении процесса репрезентации эталонным объектом «единства сущности и явления сверхчувственной предметной области», при выборе подходящей схемы деятельности с этим объектом и поиске адекватной методологии рождения и распространения идеалов в обществе. Эти рубрики образуют основу для анализа исследуемых проблем с платформы персоналистической коммуникативности [12], с открываемой в ней «субъект-де-центрированной спецификой становления интенционального разума» [11, с. 341–342, 354–402]. Персоналистическая коммуникативность резонирует радикальной автономии общечеловеческой телеологии аподиктического разума, связанного с пробуждением в личности способности к созиданию универсума в непреходящем и всегда предполагающем принятие бескорыстно-беспредпосылочного решения протонастоящем «Жизненного мира». Она выстраивается из восприимчивости к прасимволической (не-коммуникативной) основе прото-языка переживаний, из сосредоточенности на очевидностях изначального смыслообразования и всецело ориентирована на протоэтическое взаимопонимание. Интенционально-интерсубъективная коммуникативность, на наш взгляд, является аутентичной и единственной движущей силой в актуализации и прояснении очевидности актов феноменологической рефлексии.

Примечания

*Признанности как относительно адекватное воспроизведение В внутри А, впускание или положения в себя некоторой части от внешнего целого инобытия и признание отличия «своего иного» от собственного бытия.

**Положенности как взаимооборачивание А и в(В) то субъектом (активным началом), то объектом и постепенное складывание в форме возможностей (виртуально) будущего нового качества С.

***Представленности как момент снятого сохранения А и в(В) в глубинах субстрата С (снимающем и объединяющим их в эмердженте), как виртуальное отталкивание постоянно изменяющегося «своего иного» (преобразуемого эйдоса инобытия) из состава «своего бытия».

Библиографический список:

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / пер. с нем. А. В. Михайлова; вступ. ст. В. А. Куренного. М. : Академический проект. 2009. 489 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. М. : Академический проект. 2010. 229 с.

3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб. : Владимир Даль. 2004. 396 с.
4. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 101–116.
5. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида / пер. с франц. и нем. М. Маяцкого. М. : Ad Marginem. 1996. 268 с.
6. Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 6–30.
7. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск : Сагуна. 1994. 354 с.
8. Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма. М. : Эдиториал УРСС. 1998. 448 с.
9. Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Синтетическая теория идеального / науч. ред. Н. С. Рыбаков. Екатеринбург, Псков : ПОИПКРО. 2000. 207 с.
10. Мотрошилова Н. В. «Идей» I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М. : Феноменология – Герменевтика. 2003. 720 с.
11. Сокол В. Б. Сознание против мышления: феноменологическое исследование. Тюмень : Изд-во Тюменского государственного университета. 2013. 440 с.
12. Щюц А. Основной аргумент «Идей II» Гуссерля // Щюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М. : Институт Фонда «Общественное мнение». 2003. С. 10–34.

Soskin V. A.

DANIIL V. PIVOVAROV – PHILOSOPH UND RELIGIONSWISSENSCHAFTLER

Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit von Daniil Pivovarov (1943–2016) steht die Religion, die als Form einer sakralen Verbindung zwischen dem Menschen und dem Absoluten das idealbildende Fundament, das «Herz» der menschlichen Kultur schaffe. Der weltliche Ansatz fungiere in dieser dialektischen Einheit des Religiös-Geistigen und Weltlichen als Überbau. Das russische Wort «идеальное», «das Ideale», vereint in sich sowohl die Art und Weise der Existenz jedweder Idee, als auch die Form der Existenz des Idealen, das Ideelle und das Ideale; das Ideale stelle – gemäß Pivovarov – eine repräsentative Reflexion dar, in deren Struktur mit eingeschlossen seien: ein Vorbildobjekt, ein Handlungsschema mit dem Vorbild und eine Extrapolation des Wissens über das Vorbild auf eine übersinnliche Realität. Die Kultur sei in erster Linie die Produktion, die Herausarbeitung von Idealen und ihre Handhabung. Im eigentlichen russischen Wort „Kult-U-Ra“ kann Anbetung des Lichts (von der Gottheit der Sonne Ra) anklingen: cultus + das Lateinische uro, was wiederum vom Sanskrit ur abzuleiten sei, welches das Licht, der Lichtstrahl bedeutet. Von der ungeteilten Anerkennung und mächtigen Sakralisierung der Grundideale hängen die Einheit, der Zusammenhalt der Gesellschaft sowie der sozialen Gruppen ab, und eine Zunahme von Dissidentenattacken auf anerkannte Basisideale sowie ihr Entthronen durch Einschätzung der Mehrheit bringe die jeweiligen Kulturen zum Scheitern.

In Abhängigkeit von den Suchrichtungen des Absoluten führt Pivovarov die Vorstellung von drei Typen von Religion ein, welche die Grundlagen aller Kulturen bilden, und zwar den egozentrischen Typus, den soziozentrischen sowie den kosmozentrischen Typus. Die egozentrische Religion stelle das «In-Bereitschaft-Setzen» oder die Wiederherstellung der geistigen Verbindung des Individuums mit seinem authentischen „ich“ als einen selbstgenügsamen Mikrokosmos dar. Bisweilen könne der individuelle Mikrokosmos nicht nur als ein Kondensat des Weltalls erfasst werden, sondern auch als eine aufgehobene und ewig im «ich» verbleibende gesamte geschichtliche Menschenabfolge, angefangen bei Adam und Eva. Was im 20. Jahrhundert die Verbreitung unterschiedlicher Varianten der egozentrischen Religion begünstigte, war die Nietzscheanische Philosophie, die den Tod Gottes und die Geburt des Übermenschen proklamierte, aber ebenso der Existenzialismus mit seinen Konzepten über den heruntergekommenen Menschen, einen Menschen, der seines Glückes Schmied sei, sowie einen Menschen, der in anderen Menschen die Hölle einsah. Bei all den Auswüchsen dieser Art der Religion mobilisiere das geistige Erklimmen auf dem Weg zum wahren «ich» die Reserven der Selbsterkenntnis und der Schöpfung des Individuums, fördere die vollständigere Verwirklichung der Maxime «Geh mit den Anderen so um, wie mit Dir selbst». Die soziozentrische Religion beziehe sich auf das Bestreben der Gattung Mensch oder irgendeines Teils der Gesellschaft zur Alleinheit ihrer Wesenskräfte und zur Verkörperung der erstrebten geistigen Ganzheit im ausgewählten heiligen Objekt. Die Hauptausformungen der soziozentrischen Religion seien Personen-, Staaten- und Parteikulte, Kulte eines auserwählten Volkes oder einer sozialen Klasse, ein Kult der Technik, ein Kult der Wissenschaft. Die eingebüßte soziale Einheit wiederherzustellen sei das grundlegende Ziel der soziozentrischen Religion; in Abhängigkeit von ihrem Kanon möchte sie die Vervollkommenheit der Individualität des Menschen mal begünstigen, mal behindern. Die kosmozentrische Religion bemühe sich um die Schaffung (den Wiederaufbau, die Erneuerung) der Verbindung des Menschen mit einem Gott, mit Göttern, einem energetischen Zentrum des Weltalls, einem Sammelbecken aller kosmischen Kräfte. Paradebeispiele für eine solche Religion seien das Christentum, der Islam und der Buddhismus. Kosmozentrische Religionen präsentieren sich in den Gebilden Theismus, Pantheismus sowie Atheismus. Viele